



TITLE:

イスラームと地域

AUTHOR(S):

大塚, 和夫; 加藤, 剛

CITATION:

大塚, 和夫 ...[et al]. イスラームと地域. 重点領域研究総合的地域研究成果報告書シリーズ : 総合的地域研究の手法確立 : 世界と地域の共存のパラダイムを求めて 1996, 16: 49-76

ISSUE DATE:

1996-04-30

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/187551>

RIGHT:

イスラームと地域

大塚和夫

今回は中東においても、東南アジア的イスラームとでも言えそうな部分があるということについて話したい。

テーマは、「イスラームと地域」である。この二つの単語のうち、「イスラーム」というのは、もちろん宗教である。ただしそれは文明とか、生活様式 a way of life としても捉えられていることもよく知られている。とは言え、先のディスカッションでは、立本さんからインドネシアではイスラームは宗教であって、生活の中のものではないという発言もあった。そういったインドネシアの脈絡における問題と、それからより一般的なイスラームの問題を区別しなければならないだろうが、さし当たりイスラームをより広い意味で捉えておく。

一方「地域」ということについて、この片倉班の中から重点領域研究に対して最も貢献できたことの一つは、属人と属地という概念を提出したことだと思う。私なりに整理すると、地域という言葉は、二つの意味で使われている。ひとつは、地理的空間的な地域、まさに地図の上にパッと面としておけるような地域である。それが、属地的という言葉で形容される地域である。だからこの場合、東南アジアとか中東——もちろんその範囲をどこまでにするのかといった問題はあるが——というのはひとつの地域になる。それに対して、属人的ということばで表わされる地域——象徴的あるいは脱空間的な地域——の場合は、地図の上に明確な境界線を引いたり、面としてつぶしていったりするようなことは出来ない。そこで、例えば東南アジア的なものとか、あるいはイスラーム的なものというように語られた場合には、先にいった地理的空間的な意味での地域ではなくて、むしろ属人的という意味での脱空間的な地域になる。

その上で、注意してほしいのは、片倉班はイスラーム班ではなくて中東班であるという点である。しばしばこの点が誤解されている。私達は基本的に中東班ということで組織されて、その枠で議論をしてきた。そこでは、東南アジアと中東というのは、地理的な単位として全く同じである。それがつついイスラーム班と言われてしまうようなところに、中東についての地域概念の多重性、あるいは多義性といった問題があると思う。

一方、中東的なものという脱空間的な地域について考えると、イスラーム＝中東、あるいはイスラーム＝アラブというようなイメージがある。これまでのディスカッションが、そういったイメージがあることをまさに証明している。

ここで、アラブあるいは中東を考えると、空間的な意味ではそれらは属地的である。アラブということで考えると、まずアラブ人をどう定義するのかということが問題になる。前回、高

谷さんが、「ちょっとトルコとペルシャはおいといて、またマグレブもおいといて」と言っていたが、マグレブは一応アラブになる。トルコとペルシャはアラブにはならない。いまのアラブの定義は、アラビア語を話す人達ということである。ただし、例えばアラブというカテゴリーに、バンクーバーやヨーロッパのアラブ系の人たちを含めると、彼らは必ずしもアラビア語を話しているわけではない。とすると、アラビア語を話さなくても、アラブであるという意識を持てばアラブになるのだという問題が出てくる。

もしアラブというようなところまで広げると、——たしかに基本的には属地的な要素が強いのだが——ある種の属人的というか、アラブ人であるという意識を持てば、それはアラブなのだといったことにもなる。同じことはイスラームについても言えるであろう。

そこで、属地的か属人的か、あるいは空間的か脱空間的かといったような点を整理しないとイケない。例えば中東といった場合には限りなく属地的であるが、いま言ったようにアラブといった場合には属人的な要素も含んでいる。さらにはイスラームといった場合、もっと属人的な要素が出てくるであろう。そうしたことをまず確認しておく必要がある。

先に言ったイスラーム＝中東、もしくはイスラーム＝アラブといったイメージが間違いであるという反証例はいくらでもある。イスラーム教徒の人口が最も多いという意味での世界最大のイスラーム国家は、インドネシアであるということがひとつある。Weeks の資料に基づいて作成した地図 1 にそのことを示してある。

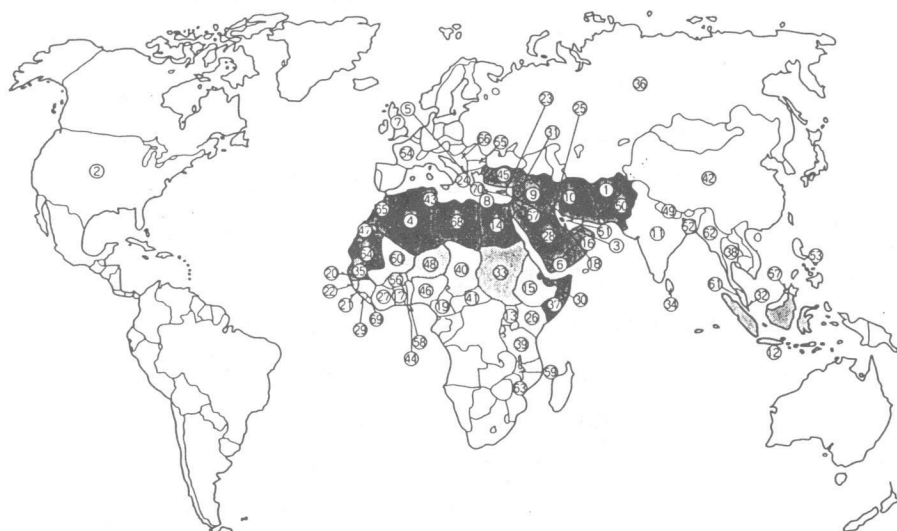
また、ヒンドゥー国家のインドの場合でも、ムスリム人口は、比率では約10パーセントであるが、絶対数では約8,000万人いる。8,000万人というと、アラブ社会において最大のムスリム人口を持つエジプトのその約2倍ほどである。このように、ムスリム人口という点では、アラブや中東ではなくて、明らかに南アジアから東南アジアにかけての地域がむしろ世界の中心になっている。また、Weeks によると、世界のムスリム人口におけるアラブ人の割合は、20%弱にしかない。数字だけをとってみても、アラブ＝イスラーム、あるいはイスラーム＝アラブというのは明らかに間違いであると言える。

しかしイスラーム＝アラブというイメージが成立する根拠もある。例えば、預言者ムハンマドが、アラビア語を話したという意味でアラビア人であるとか、イスラームの啓典、聖なる本としてのコーランはアラビア語でしか存在しないこと。これは何語であっても聖典でありうるキリスト教の聖書や仏教の仏典と、コーランが決定的に違っている大きな特徴である。また、礼拝が向けられる方向であるメッカがアラビア半島にあり、そこに向けてハッジという一年に一度イスラーム暦に基づく大巡礼が行われるなどの事実もある。そういった点でイスラーム＝ア

ラブというイメージが流布するそれなりの根拠はあると言える。しかし、そうした根拠はあるのだが、先に言ったような意味ではイスラーム＝アラブとみるのは決して正しくはないということをもまず確認しておきたい。

地図 1

●世界のムスリム分布



①アフガニスタン 1,410 (99)	②④ギリシア 25 (2.5)	①⑦西サハラ 151 (100)	⑤⑨マラウィ 109 (16)
②アメリカ合衆国 140 (0.6)	②⑤クウェート 96 (96)	①⑧ニジェール 533 (87)	⑥⑩マリ 584 (80)
③アラブ首長国連邦 36 (90)	②⑥ケニア 112 (6)	①⑨ネパール 79 (5)	⑥⑪マレーシア 735 (49)
④アルジェリア 2,050 (99)	②⑦コートジボワール 223 (25)	②⑩パキスタン 9,283 (97)	⑥⑫ミャンマー 136 (3.6)
⑤アルバニア 200 (70)	②⑧サウジアラビア 1,030 (99)	②⑪バハレーン 15 (99)	⑥⑬モザンビーク 170 (13)
⑥イエメン 780 (99)	②⑨シエラレオネ 150 (40)	②⑫バングラデシュ 8,005 (83)	⑥⑭モーリタニア 178 (99)
⑦イギリス 79 (1.4)	②⑩ジブチ 27 (90)	②⑬フィリピン 296 (5.6)	⑥⑮モロッコ 2,267 (99)
⑧イスラエル 51 (12.5)	②⑪シリア 844 (87)	②⑭フランス 55 (1)	⑥⑯ユーゴスラビア(旧) 370 (16)
⑨イラク 1,392 (96)	②⑫シンガポール 46 (18)	②⑮ブルガリア 101 (11)	⑥⑰ヨルダン 325 (92)
⑩イラン 4,165 (98)	②⑬スーダン 1,483 (72)	②⑯ブルキナファソ 300 (44)	⑥⑱リビア 323 (98)
⑪インド 7,957 (11)	②⑭スリランカ 125 (8)	②⑰ブルネイ 13 (64)	⑥⑲リベリア 44 (21)
⑫インドネシア 12,450 (80)	②⑮セネガル 555 (91)	②⑱ベニン 60 (16)	⑥⑳レバノン 156 (60)
⑬ウガンダ 92 (6.6)	②⑯バビエ連邦(旧) 4,600 (17)		
⑭エジプト 4,229 (91)	②⑰ソマリア 525 (99)		
⑮エチオピア 1,100 (35)	②⑱タイ 204 (4)		
⑯オマーン 99 (99)	②⑲タンザニア 615 (30)		
⑰ガーナ 210 (15)	②⑳チャド 240 (51)		
⑱カタール 29 (95)	③①中央アフリカ 20 (8)		
⑲カメルーン 200 (22)	③②中国 1,500 (1.5)		
⑳ガンビア 53 (87)	③③チュニジア 676 (99)		
㉑ギニア 374 (69)	③④トーゴ 45 (16)		
㉒ギニアビサウ 30 (38)	③⑤トルコ 4,880 (99)		
㉓キプロス 13 (19)	③⑥ナイジェリア 3,789 (45)		

数字はムスリム人口(単位:万人)、カッコ内は国民全体中のそのパーセンテージ。

■ = 30~59% ▨ = 60~89% ■ = 90~100%

原則として、ムスリム人口 100万以上もしくは国民総人口の過半数を占める場合を記載。しかし、ムスリム人口密集地域に隣接した国など、例外もある。

出典: R. W. Weekes(ed.) Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey (second edition), Westport: Greenwood Press, 1984. ただし、一部数値を変更した。

このように前提をおいて、そしてこれまでの二年間の、あるいは先の議論から考えると、東南アジア研究者にとってイスラームというのは全く外部的なものであるといった印象を受ける。イスラーム＝アラブ、イスラーム＝中東というのが議論の前提となって、そして東南アジアにとっては外部的なるものと捉えられている。こうした発想のもとになっているのは次のような考えであろう。つまり、東南アジアというものを、ある種のより抽象化した形の「東南アジア的なるもの」の上に、イスラーム的なるもの、あるいはまたバリなどで顕著にみられるようにヒンドゥー的なるもの、またはインド的なるもの、またあるいはベトナムなどの場合では中国的なるもの、などが覆い被さっているという重層化をモデルとして考えている。したがってイスラームというのも外部的なもの、つまり核心をおおう外皮のようなものであるというような捉え方がされている。

その前提は、「東南アジア的なるもの」を、ヒンドゥーとか、イスラームとかの大きな文明が覆い被さってくる以前に求めようとするような一種の起源来歴論ではないかと考えられる。つまり、いま外面的にはジャワなどはイスラーム教徒が多いのであるが、しかし実はそれはイスラーム的ではなくて、やはり東南アジア的だという捉え方である。ジャワ・ムスリムの本質は、イスラーム的な皮を剥いで、さらにはヒンドゥー的な皮をも剥いてみて、最後にあらわれる核、すなわち東南アジア的なるものの部分にある、という考え方である。

そうした考え方は、ラッキョウ、あるいはタマネギといった比喩で表わすことができるかもしれない。つまり、起源来歴論にもとづき、どんどん外皮を剥いていったら、最後は何もなくなってしまうのではないか、ということである。起源というものは、どこにそれを求めるのかによって、話が全く異なってしまう。また、皮はどこまでも剥いていけるのだが、結局最後は人類の誕生とかいったところにまで行き着いてしまうかもしれない。そうすると、どこでラッキョウの皮を剥ぐのをやめるのかという話になってしまう。

次に、「東南アジア的」イスラームということに関して話す。中東を研究しているアメリカの人類学者に、D. アイケルマンという人がいる。彼の博士論文のタイトルは“Moroccan Islam”だった。モロッコのイスラームと一応訳しておく。彼によれば、イスラームの中にもモロッコのイスラームというものがある。例えば、マラブーティズム、一種の聖者信仰などがその重要な特徴として挙げられている。同じ様な意味で東南アジア的イスラームといった議論が可能であろう。「東南アジア的」イスラームということばを使ったが、これは、ジャワ的、マレー的、ミナンカバウ的ということでも同じである。C. ギアツが、“Islam Observed”の中でやっていることと同じような発想をしていくのであれば、例えばモロッコのイスラーム

とジャワ的イスラームというものを比較することは可能なのである。そこでは、モロッコのイスラームとジャワ的イスラームの、どちらが正統でどちらが異端かという議論は意味をなさない。

ただし、ひとつ問題点を挙げておかねばならない。この“Moroccan Islam”という本は、実はアラビア語に翻訳されている。ムハンマド・アアフフというラバトにあるムハンマド五世大学の先生が翻訳者である。そのアラビア語のタイトルは、“アル・イスラーム・フィル・マグリブ”となっている。つまり、——この場合マグリブとはモロッコのことなので——「モロッコにおけるイスラーム」、「Islam in Morocco」となっている。これと“Moroccan Islam”の間には微妙なニュアンスの差がある。“Moroccan Islam”をアラビア語にもし直訳するとしたら、“イスラーム・マグリビー”とでもなるのであろうが、はたしてこういう表現がアラビア語の表現として成立するのかどうか。あまり適切な表現とは思われない。ここには、アメリカ人の人類学者の表現と、それがアラビア語に翻訳されたときの表現の違いという問題がある。

しかし、さしあたり、いまここで議論している限りでは、Moroccan Islam といった意味で、Javanese Islam というような議論が可能であるということを提起したい。この発想は、先に述べた起源来歴論と対照させると、現状からものを考えていくという考え方に基づいている。つまり、もしジャワ人がいま自分達はイスラーム教徒ではないと言っているのであれば別であるが、イスラーム教徒であると言っているのだから、そこから出発してジャワ的なイスラームというものを考えていく。つまり、その起源や来歴などから考えていくのではなく、現状から出発して遡及的に考えていこうとする立場である。人類学というのは基本的にこの立場にたっている。

しかし、ここでは一旦その立場からはなれて、起源来歴論で少し考えてみたい。実は、中東に関しても、起源来歴論的説明が可能なのである。その意味では東南アジアと特に違いがあるわけではない。

まず、イスラーム化あるいはアラブ化という問題について話す。東南アジアの場合イスラーム化ということが問題になる。もちろんアラブ化はされていない。中東地域、特にスーダンなどの場合、イスラーム化とアラブ化というのは、重なっていたり、ずれていたりする。つまり、東南アジアと同様に、中東もアラブ化され、またイスラーム化された地域であると言えるのである。昨日の家島さんの報告に関する議論において、イスラーム化される以前の中東の文化なり、宗教なりはどこにあるのかといった話があった。全くそのとおりなのである。もし東南ア

ジアに関してと同じように議論していくのであれば、中東もやはりアラブ化され、イスラーム化された地域なのである。そういった考え方が必要であろう。

私が調査している地域から例を挙げる。エジプトと、中部から北にかけてのナイル川沿岸地域の北スーダンである。エヴァンズ・プリチャードなどが仕事を行なった南部スーダンのヌエルやディンカなどは含まれない。

エジプトと北スーダンで考えると、イスラーム化は、時代的には次のようになる。政治的支配は、エジプトの場合は7世紀、アムル・イブン・アルアースによって征服されてからである。ただし大阪外国語大学の池田修先生によると、アラビア語がエジプトの民衆の日常語になったのは11世紀のことである。その間には少なくとも4世紀のタイムラグが認められる。イスラーム化をどのように捉えるかということにもよるが、実はエジプトの民衆が本当の意味でイスラーム化されたのは12、3世紀頃で、それはその時期に成立したスーフィー教団の貢献によるのではないかとする説もある。このようなタイムラグを考えると、先のアラブ化、イスラーム化ということは、エジプトにおいても当てはまるのである。

北スーダンにおいてイスラーム化が達成されたのはもっと遅い。一応15世紀の後半であると言っておく。ナイル川のエジプトとスーダンの国境地帯に住んでいるヌビア人というキリスト教を受容していたエスニック・グループの建設した、いまのハルツームに近いところにあったアルワ王国からキリスト教徒の支配者がいなくなったのが15世紀後半と言われている。16世紀初頭にはこのアルワ王国も崩壊して、青ナイルのあたりにフンジュ・スルターン国が成立する。スルターン国ということから分かるように、これははじめからイスラーム系の王国であった。政治的なレベルでのイスラーム化が完成したのは15世紀後半ということができる。しかしながら、それ以前にもアラビア半島からアラブ人ムスリムが入ってきていることも確かである。

エチオピアから青ナイルが、熱帯アフリカから白ナイルが入ってきて、スーダンでぶつかる。そこにハルツームがある。そこから北のほうに流れていくと、大湾曲があって、そこからエジプトに向かって流れていく。その大湾曲の手前にナイル川の最後の支流であるアトバラ川がある。ハルツームから北方に100kmまでもいかないそのあたりから、このアトバラ川にいたるまでの地域の川沿いにジャアリーーンという部族が住んでいる。その祖はイブラーヒーム・ジャアリー(ジャアリーというのはニックネーム)である。この人はアラビア半島出身で、さかのぼれば、その血統は預言者ムハンマドの叔父、アッバースにまで行き着くと言われる。このイブラーヒーム・ジャアリーは、一応12、3世紀の人とされている。ということは、その頃、すなわち先のアルワ王国が崩壊する以前に、既にアラブ人のムスリムが入っていたといえる。

さらに、スーダン・アラブ史の古典の一つになっている、ユースフ・ファドル・ハサンの “The Arabs and the Sudan” という本では、いま言ったジャアリーーンを含むスーダンのアラブ系の様々な部族の現在のような分布がある程度完成をみたのは、17, 8 世紀頃のことではないかとされてる。そういう意味で、17, 8 世紀が、スーダンのアラブ化というものの一つの出発点となるような時期であったと言えるかもしれない。

エジプトもスーダンも、歴史の中でイスラーム化され、アラブ化されてきたのであると言える。ここで、小杉さんがよく使っている表現を用いると、特定の地域のイスラーム化というのは、同時にイスラームが特定地域化することなのである。

そうするとエジプトやスーダンの場合と東南アジアの場合とどこが違うのか。違いは、エジプトの場合は政治的な支配が入ってくるのが7世紀というかなり昔であった、というぐらいであろう。ただし民衆レベルが本当にイスラーム化したのはもう少し後のことであった。ましてやスーダンについて言えば、もしかしたら東南アジアにイスラームが浸透したのと同じぐらいの時期にイスラーム化、アラブ化が進んだのかもしれない。少なくともイスラーム化ということと考えるのであれば、時代的には東南アジアと変わらないとも言える。

もちろんイスラームの発生地であるアラビア半島からスーダンは近いが、東南アジアははるかに遠い。当時の交通手段テクノロジーのレベルを考えると、伝播のスピード等々の問題で不利であることはまちがいない。しかし、先に言ったような意味でイスラーム化を考えると、東南アジアのイスラーム化の問題と、例えばスーダン、さらにはサハラ以南アフリカのサヘル地域のイスラーム化の問題とは、どこが違っているのかという言い方ができるのである。

ただしこのような言い方には、いくつかの注釈が必要である。ここでは、人類学に馴染みのある「大伝統」と「小伝統」というような言葉で説明していく。あるいは、大文字で単数形の Islam と小文字で複数形の islams という区別も使えるであろう。さらにアイケルマンのコトバを借りて言うならば、“Islam in the local context” と言ってもよいかもしれない。この local は、もちろん地域と訳せるが、もっと多義的であり、階級とか階層、もっと言えばジェンダーまでも含めることができる。あるいは、特定の民族とか部族といった意味で捉えることも可能であろう。つまり、そういった大文字のイスラーム、普遍的なイスラームというものは存在するのか、しないのか、といった問題である。一方、そのイスラーム化というのがイスラームの地域化だとするならば、様々なイスラームの形が見えてくるであろうということで islams となる。別な言い方をすれば、様々な local な context におけるイスラームがあるという議論をアイケルマンはしているのである。

しかしウラマーによって体现される「正統的」イスラームの普遍性というのを全く無視してよいのかどうか、つまり Islam in the local context といった捉え方や小文字で複数形の islams といった捉え方を認める一方で、「大伝統」というのをどこで議論していけばよいのかという問題が出てくる。ウラマーによって体现されるような「正統的」なイスラームの「普遍性」(ともにカッコが付いていることに注意)を全く無視して、イスラームはみなブツリブツリと切れてしまうような地方的なものとしてだけ見ていけばよいのか、といった問題である。

寺院とか学校で教育された聖職者、司祭、僧侶などによって体现される大伝統と、そういった「正統的」な教育を受けていない、またそうした知識のない民衆レベルにおいて現される小伝統という、大伝統-小伝統について、イスラームの人類学は、これまでウラマー対スーフィーまたは聖者という形で議論してきた。しかし場合によっては、スーフィー指導者や聖者などに加えて、現代のイスラーム復興主義運動、いわゆる原理主義運動もこの大伝統-小伝統の議論に含める必要があるだろう。ここではイスラーム学者ウラマーによって体现される「正統」イスラームの「普遍性」も、どこかで考えておかなければならないということを指摘しておく。

もしそういった普遍性があるのだとするならば、例えばジャワにも、マレーシアにも、あるいは南部フィリピンにも、すなわち東南アジアにもウラマーなどによって体现されるような大伝統が広がっていると考えるのもよいのではないだろうか。

ここで、イスラーム・ネットワークという言葉を使う。ただし、昨日の家島さんの話でも議論でも、東南アジアに広がっているそれについて考える際には、商業といった要素に焦点が置かれていた。それに対し、私はここではイスラーム・イデオロギーというか、イスラームの思想、あるいは「正統的」な知識等が伝わっていく伝播のネットワークを念頭においている。そういう汎イスラーム的な神学や思想などが存在すると考えてもよいのではないか。それらを全く無視して小伝統だけ、あるいは islams だけを見ると、それらに通底するものとして想定できるイスラーム・ネットワークについての議論が全く抜け落ちてしまうことになる。イスラームのダイナミズムといったことは、たとえ一つの地域に執着する人類学にとっても、極めて重要な問題になってくると私は考えている。

ただし、この普遍主義的な大伝統といったものも歴史的社会的な産物であることを「神学者」ならぬ「人文社会学者」は見落としてはならないであろう。つまり、唯一の宗教的真理を追求する「神学者」とは異なり、「経験科学者」としては、様々な「正統的」なイスラームが存在しており、大伝統といっても必ずしも一枚岩で、かつ脱時代的、脱地域的なものだけで

はないということに気づかなければならない。

さまざまな「正統的」なイスラームの争いが、これまでのイスラームの歴史の中に、また現在のイスラームの状況の中にも見られる。ここではウラマー対スーフィー・聖者という例を挙げる。これはふつう大伝統対小伝統という言葉で示される。すなわちウラマー＝大伝統＝「正統」、そしてスーフィー・聖者＝小伝統＝異端という安易な図式が適応されてきた。しかし、例えばスーフィーや聖者などにすぎる人々は、果たして自分達を異端者と見ているのであろうか。そういったことを考えていかなければならない。また、ウラマー、スーフィー・聖者といったものが、全然別のカテゴリーであるのかどうかといった議論もある。これについては、いま歴史学で、同一人物がウラマーであり、かつスーフィーでもあり、さらに死後聖者として奉られるような例が多く挙げられている。かつてのような膠着した大伝統対小伝統といった議論は、もはや成り立たなくなっていることは明らかである。

さらに少し別のレベルで考えると、同じウラマーであっても、厳格主義的、あるいは反体制的なウラマーと、穏健、あるいは体制順応的なウラマーがいる。ともにウラマーなのである。ウラマー達の間でも、何が「正しい」イスラームなのかということについては議論があり、時にはそれが争いのもとになったりする。そこでは、ウラマーの体現するイスラーム＝大伝統＝普遍的という図式が、具体的なケースとして成り立たなくなっているのである。

一方、スーフィー教団のほうでも、「伝統的」なスーフィー教団といわれるネオ・スーフィズムとの相違がある。昨日家島さんの話の中に出てきたアフマド・イブン・イドリース・アル・ファーシーというスーフィー(O' Fahey 著 "Enigmatic Saint : Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition" という優れた評伝がある)などが、体現しているような18世紀後半から19世紀あたりまでの時期に、それ以前のスーフィー教団を批判するような形で生まれてきた「正統的」イスラームに近いようなスーフィー教団などをネオ・スーフィー教団として括ろうとする動きがある。ここで考えねばならないのは、伝統的なスーフィー教団とネオ・スーフィズムの教団について、組織原理を考えていくと、ネオ・スーフィズムのほうが、より中央集権的、中央統制的に成立しているということである。さらに先程のアフマド・イドリースの考え方と、今のいわゆる原理主義の一つの出発点とも言われるアブドゥル・ワッハーブ(18世紀のアラビアに生まれた人物で、現在のサウジアラビアの国教イデオロギーであるワッハービズムの開祖と言われている)の考え方には一部似たところがあると指摘されている。

このように、ウラマーのほうも一枚岩ではないし、スーフィーのほうも一枚岩ではない。さらに復興主義、いわゆる原理主義にも様々なイデオロギーがあり、その間には様々な対立もあ

る。そうすると普遍主義的な大伝統の側も一枚岩ではなく、様々であると考えていかなければならないのである。

イスラームの地域化というのは、これまでは、ふつう小伝統という形で捉えられていた。それは、「正統的」な普遍主義的なイスラームとは一線を画しており、若干異端的な慣習などが紛れ込んでいる、民衆イスラームやスーフィー・聖者などによって語られてきた。そのイスラームの地域化というものが、小伝統といった形にだけ還元できるのかということおそらくそうではない。先に述べたように、正統的なイスラームと言われているようなものも、ある種の local context の中においてみると、歴史的社会的な産物なのである。その場合には、大伝統、とりわけ「正統的」知識がどのように継承、伝達されているのかという点が問題になる。これには、コーラン学校などの学校制度や、それを保証する制度、例えばウラマーを養成する教育機構などの問題とも絡んでくるし、一方では、イスラーム法(シャリーア)を実行していくための裁判制度の整備の問題にもつながる。

イスラーム的なものは、空中に浮かんでいるものではなくて、あくまで社会的に実現化されねばならないのである。すなわち、「正統的」イスラームが、どういう形で、その地域で養成されているのか、さらに、先にいった意味でのイスラーム・ネットワークを通して、どういう人々が「正統的」な知識の体現者であると考えられているのか、そういう点を考えていくと、イスラームの地域化というのはいわゆる小伝統だけの問題ではなく、ある種社会化、歴史化された大伝統とも関連しているのである、と考えていかなければならないのである。

こういう文脈で、東南アジアのイスラームと、中東・アラブのイスラームとどこに違いがあるのか、という話に持っていきたい。ただしここでは、地域をエジプトとスーダンに限定して、あえて小伝統的な側面だけを取り上げて報告する。

エジプトからの話題は、預言者と聖者のマウリドについてである。マウリドとは、一応生誕祭と訳しておくが、元来アラビア語で「生まれた場所・時」という意味である。マウリドは12-13世紀頃から始まったと言われ、次第に民衆的な祝祭となった。ちょうどこのマウリドが始められた時期は、スーフィー教団が成立した時期と重なっている。このことは重要である。昨日



カイロでの預言者マウリドにおける
スーフィー教団員の行列（ザッファ）



アフマド・バダウィのモスクと廟

鈴木さんが、11世紀から14世紀にかけてイスラーム社会に大きな変化があったと言っていたが、スーフィー教団が成立したことや、こういった民衆的な祝祭が生まれたこともその一部であるといえよう。

このマウリドで主役となっているのが、様々なスーフィー教団の人々である。預言者のマウリドの場合には、もちろんすべてのスーフィー教団が関わる。聖者のマウリドの

場合には、その聖者と馴染みのあるスーフィー教団の人々が主役となり、その教団と友好関係にある他のスーフィー教団が、共に参加するという形式をとっている。

マウリドの雰囲気は、比喩的に言うと、日本の縁日とか村祭のようなものである。そしてスーフィー教団の人々は、ジクルと呼ばれる儀礼や、ザッファと呼ばれる一種の街頭行進を行なう。それから、——もちろん預言者のマウリドの場合は別だが——聖者のマウリドの場合は、都市にしる村にしる、その聖者の廟を中心にして行われる。その廟の周りには、飲食店や、時にはサーカスや射的などの遊戯施設の出店が並んだりする。

ここでもう一度、先に少し触れたイスラーム以前の現象との関係ということについて話したい。エジプトでよく知られた聖者アフマド・バダウィーのマウリドがある。この聖者の廟は農業地帯であるナイル・デルタの中心都市タンター市にある。その信者の多くは農民である。アフマディーヤ、あるいはバダウィーヤと呼ばれる、そのアフマド・バダウィーを開祖とするスーフィー教団がかつて行なっていた三回のマウリド——マウリドというのは必ずしも誕生日とは一致しないこともありうる——のうち最も規模の大きい大マウリドは、19世紀から20世紀のごく初期あたりの文献による、夏至の1ヶ月後に行われていたと記されている。現在では、太陽暦の10月の後半の金曜日がその大マウリドのクライマックスの日となっている。これは非常に重要な点である。というのは、例えば、預言者のマウリドにしても、またカイロのザイナブとか、フセインといった預言者の一族の聖者のマウリドにしても、すべてイスラーム暦、ヒジュラ暦、すなわち太陰暦にしたがって行われている。イスラーム暦は、12ヶ月から構成されているが、太陽暦の暦より1年が11日ほど短い。新月から新月までが1ヶ月で、29日か30日である。ということは、特定の月が特定の季節に固定されていない。私達の暦では1月は必ず冬であるが、イスラーム暦の1月は春夏秋冬すべてが巡ってくる。しかし、アフマド・バダ

ウィーのマウリドは、かつては夏至の一ヶ月後に、現在では太陽暦の10月の後半の金曜日になっていると述べた。つまり、いずれにしろ一定の季節に固定されているのである。

これについて、当然考えられるのは、信者は農民が多いので、それは農事暦にしたがっているのだろう、ということである。実際、ナイルデルタの19世紀から現在までのことを考えると、マウリドの時期はちょうど農閑期にあたるのである。現在だとちょうど綿の収穫が終わった頃になる。農民達の懐も暖かい。だからこの季節にやるのだと実際にアフマド・バダウィーの教団の幹部の人からも聞いた。他にも、同じように、ダスーク市というところでイブラーヒーム・ダスーキーという聖者のマウリドが、アフマド・バダウィーのマウリドの2週間後に行われる。とすると、これはかつてのイスラーム以前、さらにはキリスト教以前の古代エジプト時代の農業神の祭りが継承されたものであろうということになる。私はそのことを否定するつもりはない。そういった説明は可能であろう。

しかし、だからといって、これは農事暦にしたがっているのだと、農業神の祭りの名残なのだ、つまりこれが核なのだ、ということが、我々にとって何を意味するか。アフマド・バダウィーのマウリドに参加している人達は、自分達はいま古代エジプトの農業神を祀っている、などという意識を持っているはずはないのである。やはり、自分達はムスリムであって、ムスリムとして聖者のアフマド・バダウィーの祭りを祝うためにそこにきているのだ、と考えている。だから外皮を剥いていって農業神がその核になっているのだ、と研究者がいうことよりも、現状から考えていって、いまそのマウリドに集っている人たちが、現在のイスラームの大きな動きの中で自分達の行動をどう考えているのか、という先に言った現状論の立場での解釈、説明のほうが重要であろう。同じことは東南アジアの場合でも可能なのではないかと言いたいのである。

エジプトには、4大スーフィー教団というのがある。エジプト内部で生まれたのが、アフマディーヤとダスーキーヤで、エジプトの外からきたのは、リファイヤとカーディリーヤである。このうちのリファイヤ系の教団には、ドース儀礼というのがある。もとはダウサ、すなわち「踏みつける」という意味の語からきている。これは何かというと、レジュメの最後に付けた1820年代から1830年代のカイロについて記した Edward Lane のテキストにこの儀礼の図がある。(図1)



図 1 THE DOSSH.

寝転がっている人の上を馬が踏みつけていくのであるが、踏まれる人達はけがをしない。なぜか。カラーマ、つまり「奇跡」であるとされる。聖者は一種の祝福の力(バラカ)をもっており、そのスーフィー教団に属している人達もその力を分有している。よって奇跡を起こすことができる、すなわちけがをしないというのである。

他にもかつてリファイヤ系の教団は、ヘビ使いなどの動物をコントロールすることも奇跡であると考えて、そうしたパフォーマンスをしていた。しかしこういう一種のパフォーマンス的なものが盛んになっている動きに対して、スーフィー教団の内部から、批判が出て、そういった派手なパフォーマンスは中止、もしくは禁止されるようになった、と E. Lane の先の本に書かれている。これには、先程いったネオ・スーフィズムといった動き、さらには、この頃にはメッカ、メディナまでも支配下においていたワッハービズムの思想の流れがエジプトに入っていたことと関係しているかもしれない。E. Lane 自身もこういったイスラームの新しい考え方の影響を受けていたのではないかという指摘もある。例えば、いま言ったドース儀礼は彼の本の中では、“Periodical Public Festivals, etc.” という章に入っている。“Religion” の章ではない。つまり、この儀礼は、正統的なイスラームのそれではなくて、一種の民衆的なフェスティバルであると、考えていたのである。

こういう流れの中で考えると、先程言ったように、スーフィズムも一枚岩ではなくて、内部で様々な批判もあることがわかる。そして、ネオ・スーフィズムと似た概念としてスンニー・スーフィズムという言葉が、スーフィズムの研究者の間で出ている。そうすると、実は、民衆イスラームと考えられていたスーフィズムの中にも、より performative なものと、その一方でそうした動きを内部批判していこうとする傾向のものがある。そういうところに、イスラームのダイナミズムの源泉があると思われるのである。それをみていかないと、現在のイスラーム復興主義運動なども理解できないだろう。

次に北スーダンについて話す。北スーダンでは19世紀の頃にマフディー運動というのがあった。1885年から1898年に、マフディスト国家というのができる。これは一種のイスラーム救世主運動で、馴染みの言葉で言うと、イスラーム的メシアニズム、あるいは千年王国運動である。この運動のもととなったのが、ムハンマド・アフマドという人物である。生年については不明確ではあるが、一応定説では、1844年に生まれ、1885年に没したことになる。彼はネオ・スーフィー系のサンマーニーヤ教団に属していた。そのイデオロギーというのは、明らかにイスラームの「原点」を志向していた。完全なイスラームの初期時代の志向である。それを端的に表しているのが、イスラームの四大法学派を廃止したということである。ふつうイスラーム

の概説書では、スンナ派のほうには4つの法学派があり、そのすべてが正統と考えられている、とされている。ところがこのマフディー運動はそのすべてを否定した。そしてコーランとスンナ(スンナとは預言者の慣行で、イスラーム法第二の法源)に戻ろうとした。このマフディー運動は、土着主義的な千年王国運動というように人類学などでは言われている。

ムハンマド・アフマドが用いているイデオロギーに用いられているイデオムは、「伝統的」なものである。イスラームにおけるマフディズムは、実は初期イスラームの頃からある。歴史的に言う、モロッコのムワッヒド朝(1130-1269)やシーア派のファーディマ朝(909-1171)などもマフディーを奉じた運動である。また、現在のイランのシーア派である12イマーム派でも、マフディーというのは非常に重要な概念になっている。スンナ派でもいくつかマフディーを奉じる運動があった。18, 19世紀頃にアラビア半島とかアフリカ、さらにはインドとか東南アジアで起こったジハード運動やマフディー運動がそうである。とくに19世紀になると、反西欧、反帝国主義という形での反乱の中でこうした運動が出てくる。

マフディー運動というと19世紀後半のスーダンの話がよく出される。実はその前段階として、19世紀の前半には上エジプトでいくつかのマフディー運動が生じていたのであった。そのなかには、アフマド・イドリースという名の人物が中心となったマフディー運動もあった。このアフマド・イドリースというのは、先程言ったように、メッカ、メディナ、そしてアシルという今のイエメンとサウジアラビアの国境あたりの地方に拡がったネオ・スーフィズムの代表例とされるスーフィズムを率いた人物と同じ名前である。両者が同一人物であるかどうかについては、歴史家の間で議論されているが、ともかくそうしたマフディー運動などもある。

一方、スーダン・ベルトの西側では、18世紀、ワッハーブ主義と同じ頃に、フラーニ帝国、オスマン・ダン・フォディオのジハード運動が起こる。彼自身は、自分がマフディーであるとは言っていない。息子のムハンマド・ベロは、スーダンのマフディー運動が生じる少し前の時代の人物である。彼は、スーダン・ベルトの東方にマフディーが出現するということを確信しており、スパイをはなってマフディーが出てくるかどうかを探らせたりしている。そのような状況の中で東スーダン、現在のスーダン共和国で、ムハンマド・アフマドが1881年にマフディー宣言をしたりする。こういう大きな、まさにイスラーム・ネットワークとでも呼べるような脈絡の中で、このマフディー運動は出てきているのである。

実際スーダンのマフディー運動において、マフディーが死んだ後、指導者カリフになったアブダッラーヒという人物がいるが、その祖父の代は西のほうから現在の西部スーダンのほうに移住してきた。当時のスーダン・ベルト地帯で、東のほうに、マフディーが現われるという噂

が流れ、それに乗って動いてきた人々であるとも言われる。

そういうことで、実はこれも民衆イスラームといえるのかどうかは別としても、イディオムは「伝統的」なマフディー運動のそれである。ただし、伝統的四法学派を重視するウラマーのイディオムとは少し違っているのである。

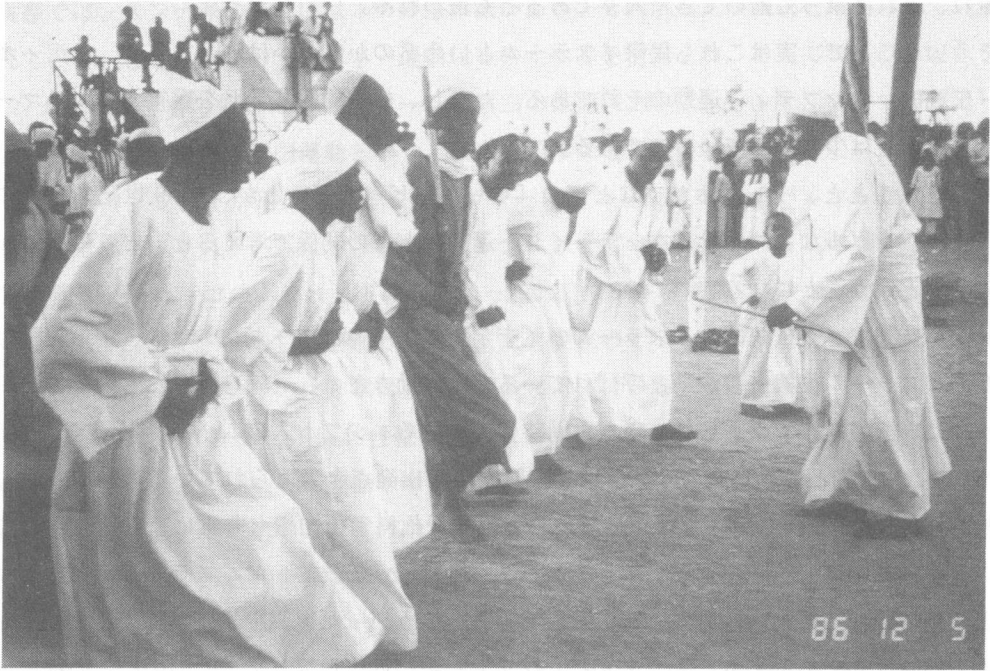
こうしたことと、インドネシアなどでの「ワッハービー」運動とか、18, 9 世紀あたりに起こった、ベンガルなどにおけるファラーイジー運動などとの関係で考えると、どこに違いがあるのか、ということになる。

しかし一方で、「伝統的」イスラームのイディオムを用いたスーダン・マフディー運動は、現在のイスラーム復興主義運動と呼ばれているような動きとは、一線を画したものである。というのは、そのムハンマド・アフマドと同時代人であるエジプト人のムハンマド・アブドゥフ（サラフィー主義という現在のイスラーム復興主義の出発点と考えられている運動を主唱した人物）はヨーロッパにもしばしば行っており、西洋近代科学の知識も非常によく取り入れている。その彼の場合、イデオロギーなどをみると、今度は「伝統的」なイスラームのイディオムと近代科学的なイディオムをあわせて使っている。そういった復興主義運動になっている。すなわち同時代人であっても、スーダンとエジプトとが、近代世界システムの中にどの程度取り込まれていたのかという問題も絡んでくる。

また、民衆的祭りを見ると、現代のスーダンにも先のマウリドというのはある。ただしスーダンの場合のそれは、預言者の生誕祭だけを指している。そのかわりスーフィー教団をベースとする聖者の年忌の祭り、ホーリーヤがある。これが、エジプトの聖者の祭りであるマウリドと近いようなものになる。ただし、やることは少し異なる。

さらに、文献で調べた限りでは、例えばモロッコの聖者とか、パレスチナの預言者モーゼの祭りなどは、マウリドでも、ホーリーヤでもなく、マウセムと呼ばれる。マウセムとは、時期とか、季節とかいった意味である。モロッコでもこれは、農事暦に関係しているようである。

また、同じスーフィー教団の聖者を祀る祭りであっても、エジプトとスーダンでは言葉も若干異なり、実施する内容も違っている。とくに印象的であったのは、ジクルと呼ばれる儀礼である。エジプトの場合のその儀礼では、一ヶ所に留まって体を動かす。ところがスーダンの場合は、スクラムを組んでボールの周りを回る、円運動のような形になることが多い。また、そのリズム感もアフリカ的であるように感じられた。



スーダンのスーフィ教団のジクル儀礼隊列を組んで円の動きをする

最後に、結びである。これまで話してきた立場から言うと、東南アジアのイスラームも中東のイスラームも互いに比較可能である、同じようなものであるということである。関本照夫さんが昔ジャワの聖墓巡礼考などを書いているが、それとアラブの聖者廟への参詣、参拝などとの比較は可能であろう。あるいは、復興主義運動については、マレーシアなどのダルル・アルカムの運動が神秘主義の影響を受けているとされていることと、現在の中東の復興主義運動にネオ・スーフィー的なものとか、そのイデオロギーとか、組織原理がどのように絡んでいるのかということなどは、十分に比較可能であろう。こういったことが今回の結論である。

コメント

加 藤 剛

「イスラームと地域」ということを東南アジアの方から考えると、「地域」の理解は重層的である。中東と東南アジアを対比した場合の「地域」と、東南アジア内部の様々な「地域」という二つの文脈を念頭において、これから話をしたい。東南アジアのイスラーム化を考える、あるいはイスラームの地域化を東南アジアについて考える、いずれについて議論するにせよ、東南アジアの場合、次のことに注意する必要があると思う。一般的には、東南アジアの生態や、大塚さんの話にもあったようなイスラーム化される前の文化的状況、さらにはイスラーム受容の歴史的経緯等々を考える必要があると思う。それ以外に東南アジアは、大塚さんも触れていたが、イスラーム発祥の地である中東から地理的に非常に遠いこと、さらにはイスラームの伝来と受容が、軍事遠征などと基本的に関係が無い、つまりそれだけ受容者側の主体性がより強く出ているのではないか、といった点が重要である。それから、東南アジアには、ユダヤ教やキリスト教のような一神教の背景がイスラーム化以前に無いこと、またその裏返しでアニミズムやヒンドゥー教のようなイスラーム以前の状況、つまりギアツが言うようなジャワの宗教という形での議論が可能なような歴史的宗教背景がある点、などを考える必要がある。

昨日、小杉さんから東南アジアではなぜイスラーム教が広く受け入れられたのか、という疑問が出された。私が同時に考えなければならなかったのは、どうして東南アジアの大陸部にはイスラームが入らなかったのかという点である。これに対しての最も簡単な答えは、おそらく島嶼部でイスラームが受容された時期に、大陸部ではすでに権力者が上座部仏教を受け入れていたということであろう。

中東との関係で言うと、東南アジアというのは、アラブ化されなかった地域であること、さらにイスラームの受容を literacy(「文字の文化」)と orality(「声の文化」)という点で考えると、orality が非常に卓越していた時代状況のもとで、なおかつアラブ化されていない地域にイスラームが入ってきたということ、つまり人々はアラビア語も聖典も解さない状況下で、口伝えでイスラームが入ってきたということも東南アジアのイスラーム化を考える際に注意しなければならない点だと思う。

それから昨日、「森」についての話があった。どうもその議論においては、中東には都市である「点」がポツリポツリとあり、その一方で東南アジアには平面的、二次元的な森が存在し

ているというイメージであったように思う。しかしながら、森、あるいは海にしても、どこからでも勝手に入って行けるわけではなく、海岸線と河岸線が人が動け、かつ居住できる環境なのである。たしかに平面としての、二次元的な森に森林物産を採集するために人が入り込むことはあるが、それは短期間のことであって、そこに居住することはない。焼畑地を拓く場合にしても、それは基本的に川筋に沿った場所に拓くのである。したがって、イスラームが入っていった場所も、海岸線の場合もあっただろうし、ムアラとかクアラといった河口地帯の港ができるような場所、それから内陸部の川筋に沿った場所の場合もあっただろう。そうして、イスラームのあり方も、大きく分けて海岸部と河川沿いの内陸部では異なっている可能性がある。生態的にみて、海岸線と河川沿いが人間の居住環境中心地になっていることと関係していると思うが、インドや中東と違って、東南アジアには結局イスラーム大帝国はできなかった。それゆえに、大きな権力による比較的一様なイスラーム空間は形成されなかったのであろう。そしてそのために、東南アジアではイスラームのローカル・バリエーションが、中東よりも多いのではないだろうかと考えている。

以上述べたような点が、東南アジアにおけるイスラームについて考える場合のいくつかの要点になるであろう。

次に、東南アジアのムスリムにとってイスラームとは何なのか、また彼らはどういう形でイスラームを受容したのか、ということを考えるために、イスラームに関係する重要な言葉が、マレー語あるいはインドネシア語でどのようになっているのかを列挙していきたい。一部はアラビア語源であるが、その他にはサンスクリット語源も含まれている。

まず、「宗教」に対してはサンスクリット語源のアガマという語が使われている。アラビア語ではディーンであるが、この語は入っていない。それから「礼拝」も、アラビア語のサラートではなく、基本的にスンバヤンという語が使われている。その語源は明らかではないが、一般的にはマレー語であろうと言われている。それから、「断食」もアラビア語のサウムではなく、サンスクリット語源のプアサが使われている。

死後の世界に関する語でも、「天国」ソルガと「地獄」ヌラカというサンスクリット語源の言葉が使われている。「神様」は、アッラーも使われるが、マレー語源と思われるトゥハンも使われる。それから原罪という意味で使われているかどうかは別として、人間の「罪」を表すのには、ドサというサンスクリット語源の言葉が使われている。

一方で、アラビア語源の語では、もちろんウラマーとかシャリアーなどがあるが、それはイスラームが受容された当時の権力者にとって重要な言葉であっただろうが、一般の人にとって重

要な言葉であったかどうかは疑問である。一般の人々にとっては、例えばサラートは入っていないのに、ドアという語は入っている。それは一般的な「お祈り」という意味で使われている。それから知識を意味するイルムがある。これもイスラーム的な知識という意味だけではなく、様々な神秘的な力・知識なども含めた知識を意味している。他には、護符とかお守りの意味でジマツトという語が使われている。ジマツトの中には、コーランの章句などを書いた紙が護符として入っていることが多い。聖墓に巡礼するという意味でのジアラーという語もある。それから多少意味は異なっているかもしれないが、マレー語の文脈では奇跡を起こすことができる人である聖人、ないしはそういう人達が埋葬された聖墓を意味するクラマツトがある。また、東南アジアで広く使われている言葉としてアダツトがある。

こういう語を列挙したのは、イスラームが受容された15,16世紀の頃の人々にとってのイスラームの意味は、次のようなものであったのではないかと考えているからである。つまり、一般の人々にとっては、強い呪いとか、ドアといった言葉に示されているように、病気治癒におけるイスラームの意味がもっとも大きかったのではないかと、そして権力者にとっては、ある種の超自然的な力を与えてくれる源としての意味が最も大きかったのではないかと、ということである。このことに関連して、イスラームで定められた様々の守るべきことのなかで、比較的早い時期に東南アジアに入ったと思われることの一つは、サンスクリット系の語であるプアサで表わされている断食と、豚肉を食べないということではないかということである。プアサの理解は、東南アジアでは中東のそれと意味が異なっている可能性がある。昨年カリマンタンを旅行した時、ダヤク系の長老と会って話を聞いた。その長老によると、断食とは何も食べないことではない。もちろん水は飲まないし、ご飯は食べないのであるが、ヤシ酒は飲むのだという。ヤシ酒とはここでは神様が飲むものなのである。つまり、プアサという状況は、神様が口に入るものを自分達も摂り入れる状況であり、逆に人間の摂るものを口にしない状況であると解釈される。ジャワの神秘主義などでも同じような考えがみられるのではないかとと思うが、プアサというのは、超人間的なことを行なうことによって、神様と同じような力を自分も得ることが出来るという考え方で捉えられるのである。エリートであれ、一般の人であれ、特別な力を得るために、特別な状況に自分を没入させるという考え方と結び付いて、イスラームの五柱の一つである断食は、非常に早い時期から東南アジアで実施されたのではないかとと思われる。

他にイスラームの守るべきこととして早い時期から入ったのは、エリートも一般も同様に、人が死んだ後、その人を一定の形で埋めて、その埋めた場所に墓を作るという行為ではないかと思う。イスラーム以前の東南アジアには、ある一定のしきたりに従って人の身体を処理し、

墓を作るという慣行はなかったと思われる。それがイスラーム化以降始まった。墓はアラビア語のクブールから来ており、墓石はペルシャ語のニサンから来ている。

また、割礼も早い時期に受け入れられたと思う。イスラームの受容以降、東南アジアの「森の民」というのが、はっきりとアイデンティファイされるようになったのだと思う。なぜ「森の民」がイスラーム受容を避けたのかということについての議論は、いろいろなされているが、私は多分、割礼を嫌がったためではないかと考えている。イスラーム化以前の東南アジアの人々の考え方には男根崇拜的な要素が強かったであろう。特に「森の民」がそうで、割礼をすることによって、男根に結び付いている力が損われることになると考えたのではないかと思う。とすれば、割礼もかなり早い時期に「森の民」とムスリムを差異化する慣行として東南アジアに入ったのではないだろうか。

礼拝、サラートとは別に、ドアという「お祈り」をさす言葉は種々の儀礼との関係で重要である。東南アジアにおけるイスラームの地域化を考える際、通過儀礼、農耕儀礼、病氣治癒の儀礼、年中行事などの儀礼に、イスラームがどのように取り込まれているかを考えるのも興味ある試みであろう。

先に大塚さんの話で、マウリドがあった。私がスマトラとマレーシアについて知っているそれは、基本的にマウリド・ナビである。つまり預言者ムハンマドの生誕祭に限られている。

これまで触れてきたような地域化されたイスラームに対して、イスラーム・ネットワークを通じて中東とより近い関係を作ろうとする動きが、19世紀の末から東南アジアで発生した。

「地域」のイスラーム化の動きである。それは、当然のことながら、1869年のスエズ運河の開通や蒸気船の就航という物理的な条件の変化とも関連していた。東南アジアの人々は一般に、中東のイスラームが本物だと考えている。中東に対する憧れもあって、メッカ巡礼者や、アル・アズハルなどで勉強する人が増えてくると、19世紀末から20世紀初頭にかけて、中東で起きていることが東南アジアにストレートに強い影響を及ぼすようになり、イスラミック・モダニズムが起こるようになる。その結果、例えば私が研究しているスマトラのミナンカバウの例をとると、1920-30年代に大きな変化が起こっている。それ以前の村の生活は、通過儀礼にしても、農耕儀礼にしても、地域化されたイスラームに色濃く染まっていた。コーランの教え、ハディースの教えに沿わないようなことが多く行われていた。それが、イスラミック・モダニズムの流れの中で、けしからんということになり、人生の節目節目にあった歌舞音楽は禁止された。そしてマウリドもミナンカバウでは廃止される。老人からの聞き取りや、現在でもマウリドが行われている地域での話によると、マウリドのお祭りは、モスクを中心として行われ、断食明

けのお祭りよりもはるかに大きなものであった。マウリド・ナビには、預言者の生い立ちについての話を聞かされたり、歌を歌ったりというように、子供にとって大変に楽しい行事であった。お菓子が飾りたてた御輿などを作り、村を練り歩いたり、そのお菓子がモスクで、子供達に配られたりしたのだという。それが、人間であるムハンマドをあがめる意味あいをもっている、という批判が出て、1930年代の末までには、少なくともミナンカバウでは、マウリドは廃止されてしまった。また、埋葬に関しては、タルキンとよばれる行為があった。墓に死者を埋めた後に、その死者に向かって、最後の審判の時にアッラーに対面して問答した時の、正しい答えが何であるかを教えることである。これもやはり同時期に廃止された。このように、1920-30年代以降の動きは、それ以前の時期とは異なり、イスラームの地域化という視点だけでは必ずしも理解できない。それは、ミナンカバウだけではなく、他の東南アジアの各地でも同様であろう。

地域化という点に関してもう一つ、ミナンカバウの例をあげる。タブットというお祭りがある。それはハッサンとフッセンとの関係で行われる。顔が人間で体が馬で、羽がついているボラックという、ムハンマドが天国に行くときに乗った生き物がある。タブットではそれを御輿にしている。それをかついで町を練り歩き、最後は海に捨てる、というお祭りである。それは、インドから伝わったのだという。スマトラ西海岸のベンクーレンという場所を、イギリスが18世紀に占領したとき、インドのセポイ兵がいた。そもそもこの人達が、このお祭りを持ってきて、それがスマトラのいくつかの地域に伝わっていったのだと言われる。私がはじめて西スマトラに調査に行った1972年頃、おそらく1960年代の後半から70年代にかけては、このお祭りは非常に低調であった。時には開かれなかったこともあった。現在はまた盛大になっている。その大きな理由の一つは、観光のためである。観光の目玉にするために、州政府も力を入れている。「イスラームと地域」を考える場合、こうした観光の影響をどう位置づけたらよいのかは、今後の検討課題であろう。

話が多少錯綜したが、いずれにしろ「イスラームと地域」を考える場合には、何よりも歴史的にみる必要があり、また種々の要素を折り混ぜて考えないと見えてこないものが多いのではないかと思う。

質疑応答

中東を覆うイスラーム

上岡 これまでの大塚さんと加藤さんのお話について、討議したい点があればそこから話を進めていきたい。

家島 大塚さんのご報告に出てきた「アフリカの」とはどういうことを指しておられるのか。

大塚 スーダンにいくと、スーダンはアラブかアフリカか、といったエジプトでは考えられないテーマが一つの問題になる。もちろんこれは、マフディー国家の崩壊後の植民地化以降に強化された考え方であることには留意する必要がある。とにかく音楽とカリズム感や、グルグル廻るような身体動作の形式をみると、エジプトから来た人間にとってはアフリカのであるように思える。これはハルトゥームで見たテレビの歌番組から受けた印象だが、同じ番組が、南スーダンから戻って来た日本人人類学者はなんとアラブ的であるかと言った。印象論でしかないのだが。

掛谷 スーダンの様子を良く表わしているように思う。

加藤 聖墓と関係付けられる色というのは、緑に決まっているのか。

大塚 様々な色がある。緑はイスラーム全体にとって聖なる色である。新月や星と同様にイスラームのシンボルになっている。スーフィー教団のお祭りに関して言えば、各教団ごとにシンボルカラーがある。緑は一般的に

よく用いられるが、エジプトのアフマディーヤ教団は、赤をシンボルにしている。リファーイーヤ教団は黒を使っている。他には、白や黄色をたすきや旗に使っている教団もある。ただ、最もよく使われている色はやはり緑である。

坪内 中東とイスラームを切り離しながらも、中東の中のイスラームについて述べられた大変興味深いお話であった。ところで、中東に関する議論は、イスラームを抜きにしては成り立たないという感覚があるのだろうか。中東に関して何を語るにしても、イスラームを抜いては議論ができないのか、あるいはそうではないのか。

大塚 中東の研究者でも様々な意見があると思うが、私がとっている現状論という立場から言えば、中東にとってイスラームは非常に大きな要素であろう。イスラーム抜きでは何も語れないという極論を述べるわけではないが、私の関心について言えば、非常に大きな要素であることは確かだ。

加藤 やはり、何を語るのかによって、あるいは語る人の趣味によってかなり違いがあると思う。

高谷 上岡さんは、たとえば同じような質問に対してはどのようにお答えになるのか。ペルシャ文明とか、中東の一メンバーとしてのペルシャとかを考える際には、やはりイスラームを抜いては、考えることはできないだろうか。

上岡 加藤さんがおっしゃった通りで、対象によると思う。ただペルシャについて言えば、基本的にイスラームといっても、シーア派であるのだが、そのことを抜きにしては考えることはできないと思う。

高谷 ペルシャ的であることよりも、イスラームのほうが先であるということか。

上岡 そうだと思う。

東南アジアのイスラーム

応地 「宗教としてのイスラーム」という昨日の立本さんのお話が、今の議論に関連すると思う。

立本 昨日の話について補足しておく。東南アジアにとってイスラームは外部的なるものである、という考え方自体については、皆納得されていると思う。しかし、それは「研究者にとって」であることに留意してほしい。インドネシアでは、Indonesian Islam とは言わない。Islam in Indonesia である。マスック・ムラユ(ムラユに入る)は、マスック・イスラーム(イスラームに入る)である。つまりイスラームが外部的なるものであるという区別は、在地ではされていないのである。ところが、現状論で東南アジア的イスラームを捉えようとする際、東南アジア的イスラーム、あるいは中東的イスラームといった視点に重点をおくのか否か、が問題になる。東南アジアの研究者にとっては、イスラームだけでは地域、全体像、あるいは世界が切れない。

そこで、イスラーム以外の要素でも切ってみたり、あるいは重層的なものとして考えたりする。イスラームは、東南アジア全体を切ることはできない。それは、東南アジアでは一部分である。その意味で私は昨日「たんなる宗教」と言ったのである。ここで、古川さんの言った社会的練度と生態的練度に、イスラーム的練度を加えると、ちょうど各セッションのテーマであった、生態とネットワーク(社会的練度)とイスラームに対応する。そして、イスラーム的練度によって切ることができる世界と、切れない世界があるというように地域を考えるほうが良いのではないか。

応地 起源来歴論をさして、ラッキョウの皮剥きであると大塚さんはおっしゃった。例えばそれを緑のラッキョウだとすると、その皮が剥かれるとき、色が徐々に薄く白くなっていく、つまり濃淡の差で皮が剥かれていく場合と、緑は一枚目の皮だけであって、それが剥かれるとその下はすぐ真っ白の皮になり、それが続く場合とがあると思う。大塚さんや他の中東研究者の方々、それを連続的変化体として考え、皮を剥いていくと、最後に古い形があると考えているように思われた。ラッキョウの皮剥き論といっても、東南アジアの研究者と中東の研究者では、そのイメージが異なっているのではないか。

大塚 東南アジアを主語として語るならば、ムスリムではない人々が大勢いる。例えば大陸部にはイスラームはあまり入っていない。

これに対し、中東について語るのであれば、現在では人口の圧倒的多数がムスリムである。主語を東南アジアにしてしまえば、イスラームだけでは切れないのは当然だと思う。中東の場合、人口の大多数がムスリムである。一方で、それに反発する形で出てくるのがナショナリズムである。私は、近代のナショナリズムは、脱イスラーム的な方向性を帯びていると考えている。イスラームに反発して作られたナショナリズムとヨーロッパのナショナリズムとでは、皮の下にある基の部分が違う。

立本 「東南アジア的なもの」についてコメントすると、それが無いから私達はそれを探しているのである。人口の大多数がムスリムであるというレベルで語るならば、マレーシアあるいはブギス的となるが、それでもやはりイスラームでは切れない、ということである。

片倉 インドネシア、あるいはマレーシアというレベルでもイスラームでは切れないのか。

立本 切れないと思う。イスラームはインドネシアでは国教ではない。マレーシアでは国教ではあるが、人口の半数以上はムスリムではない。

片倉 国教であるか否かということではなくて、イスラームを全く除外してそれらの対象をみることができるのかということを聞きたい。

立本 それは視点の置き方による。イスラ

ムで切ってみようとする人がいても良いのであるが、それだけでは地域研究はできない、ということである。

片倉 今の質問では、インドネシアやマレーシアについて、イスラームを全く捨象して語ることができるのかについて聞こうとしたのである。

立本 それはできない。イスラームは東南アジアの一つの構成要素であるからである。先に大塚さんがおっしゃったように、中東でもイスラームだけですべてを切ろうとしても、切れないところが残る。ただ私はそれを練度、つまり度数で言っているのである。

小杉 これまでの議論で多少なりとも、はっきりしてきたのは、東南アジアのイスラーム化した部分におけるイスラームと中東のイスラームとの比較と、イスラーム化していない部分も含めての東南アジアと中東との比較の二つがあることである。東南アジア側のそれぞれの比較の単位の括り方について聞きたい。

立本 それこそ私達が悩んでいることであるが、昨日と今日のセッションについてみると、生態とネットワークとイスラームがある。そこで、東南アジア研究者は東南アジアを生態とネットワークで括り、中東研究者は中東をイスラームとネットワークで括っている。それが中東と東南アジアの違いでもあると思う。

大塚 東南アジアと中東の両方とも地域であるが、両者が比較の対象として同じレベルの単位であるのか否かは、また別である。

立本 そうである。それを確認しておくことは重要であるが、今回の研究会ではとりあえず脇において話を進めている。

大塚 仮にインドネシアとマレーシアを含めて「マレー的」という単位を設定し、そのイスラームをマレー的イスラームとする。そうすると、中東のほうでもまた、モロッコのイスラームがあると言えるし、スーダンのイスラームがあるとも言える。しかし、例えばスーダン共和国というレベルにおいて、すべてがイスラームで切れるのかというと、それはできない。南部はイスラームではないからである。このように、中東という単位と東南アジアという単位が、果たして比較の単位として妥当なのかどうかという問題を考えなければならないと思う。

立本 それがまさに世界単位論になる。

高谷 これについては総合討論で話したほうが良い。

イスラームの再編成

小杉 ややテクニカルな質問をしたい。加藤さんのお話はかなりショッキングであった。一つ問題になると思われたのは、イスラーム化する前の状態が何であったのかであろう。例えば、シリアやエジプトの場合は、すでにキリスト教化されていた社会がイスラーム化した。イランでもゾロアスター教があって、基本的にはアニミズムではなかった。インドではヒンドゥー教の人々がイスラーム化した

のだろうか。

応地 現実には、下級カーストがイスラーム化したと言われる。ごく初期の段階のことは分からない。バングラデシュでは仏教が衰退して、それに代わる形でイスラームが広まった。

小杉 東南アジアではどうだったのか。ヒンドゥー化していたところがイスラーム化したのか、それともアニミズムのところがイスラーム化することが多かったのか。

立本 ジャワはヒンドゥーであった。しかし同じヒンドゥーでもタイには上座部仏教が残った。

加藤 ヒンドゥーの影響をあまり受けなかったところに、イスラームは濃く浸透した、と一般的に言われている。

小杉 そうすると、アニミズムのところにイスラームがいきなり入ったのか。

立本 イスラーム化が強いのは、ミナンカバウやブギスである。例えばブギスの場合は、イスラーム化以前に王国ができていて、その当時すでにブギスの伝統があったと思う。

加藤 ヒンドゥーの影響はあったのだが、それはあまり強くなかった。

立本 ヒンドゥーの影響も、東南アジアの東にいくほど薄くなる。ヒンドゥーの影響が薄い東方にイスラームが強く入ってもよいはずだが、実際には東にいくとヒンドゥーと同様にイスラームも消失していく。

大塚 加藤さんのお話で私にとって興味深

かったのは、ミナンカバウでも1920～30年代にある種のイスラミック・モダニズムが生じたという点である。これは、中東の文脈でいう、広い意味での原理主義運動、あるいは復興主義運動と関連してくる。そのプロセスは、私が言ったような現状論を考える際には重要である。今日私が話したのは、イスラームには様々な形があるということであるが、中東の場合18、19世紀あたりからモダン・イスラーム形成の動きがあって、それが現在の中東におけるイスラームを形作っている。インドネシアと平行な動きがある。ただ、ここで私はもう一つおもしろいと思った。クリフォード・ギアツの『文化の解釈学』の中の論文にインターナル・コンバージョン・イン・コンテンポラリー・バリというのがある。バリのヒンドゥーの例について彼は書いている。日本語訳では「内面的改宗」となっていたが、私は適切な訳語ではないと思う。バリ「内部」における「回心」であろう。そこではヒンドゥー的な人々が、よりモダンなヒンドゥーイズムに変わっていく現象を指しているのであり、別な宗教に変わることを意味する改宗ではない。近代イスラームの流れというのは、ムスリムが再イスラーム化していく動きであって、それが広い意味でのイスラーム原理主義運動、あるいは復興主義運動とつながっているのである。同じように、インドネシア共和国が形成され、イスラームのモダニズムが出てくる過程の中で、バリがバリと

してのアイデンティティーを求めるために、バリのもの、つまりヒンドゥー的なものをより強調していき、そしてそれがインドネシア共和国にも認められていくという動きがある。だから近代、あるいは現在における宗教の配置をみるならば、イスラーム自体のモダニズムの動きと、インドネシアにおけるヒンドゥーのモダニズムの動きは、かなり平行に考えることができると思う。基層文化が何かということも重要ではあるが、こうした捉え方をすれば、モダンな世界における宗教の再編成という視点から考えるべき点もあるのではないか。

加藤 インドネシアにおけるイスラームの場合、都市化の影響が大きい。出身地で実践されている儀礼などが消失しているため、都市化状況下のムスリムの紐帯は、イスラーム組織やモスクを中心とするつながりになっている。また、現在のスハルト体制下では、政治的な動員のためのイスラーム知識人を中心とする組織が、3年前ぐらいに出来ている。イチミ（ICMI）と呼ばれるそのイスラーム知識人グループのメンバーは、今ではかなり優先的に政府の要職に就いている。こうしたことも含めて、たしかに基層文化とは別のレベルで、現在起こっていることがインドネシアのイスラームのあり方に影響を与えているし、これからも影響を与え続けるであろう。

大塚 イスラームのそうした動きに対して、ジャワ主義的なものやバリのヒンドゥーイズ

ムが強化されていく。それはある程度パラレルに捉えられる。例えば東南アジアのイスラームをみる際には、近代におけるイスラーム・モダニズムが周りにどう波及しているのかということも同時に考える必要がある。基層的なものの積み重ねと考えるだけではなく、20世紀の現在再編成されていると考えることも重要である。これが、私の言う現状論の考え方である。おそらく、この側面についての議論は今回されていないと思う。

イスラーム圏に見る紋

小杉 昨日聞き忘れたのだが、ハドラーミー・ネットワークによってインドネシアやマレー半島がイスラーム化したわけではないのか。

家島 それは、人が実際に移動したという側面と、移動した人を通じてイスラームのコアが周囲に広まったという側面の両方がある。移動した人間集団を支えていたのがサイドである。サイドは、共同体のリーダーであると同時に、スーフィー・タリーカの聖者としての役割を持ち、集団をまとめると同時に地域社会にイスラームを広める上で大きな役割を果たした。タリーカは地域社会のイスラーム化ネットワークとして機能した。

小杉 タリーカは今、どこに行ってしまったのか。

立本 あまり強く残っていない。おそらくは、ポンドックやマドゥラサに変形していったのではないだろうか。

加藤 タリーカという教団では、そもそも先生が重要なのであろう。インドネシアでも、先生が非常に重要であり、先生が死んでしまうと後に教団は残らない。

立本 インド的というか、まさにグルなのであろう。

鈴木 東南アジアと中東がイスラームで切れるかどうかはおくとして、両者の比較はかなり可能ではないかと思う。加藤さんのコメントの中で、東南アジアにはイスラーム的な大帝国はできなかったという御指摘があった。

その時イスラームが広がっていく過程について、海から海港、河口へ、そして川沿いに広がったとおっしゃった。そういう形で都市が形成されて、権力のネットワークが形成されているところでは、イスラーム世界でもアッバース朝やオスマン帝国のような大帝国はできず、海港ネットワークを基盤とするゆるやかなネットワーク国家ができる。いわば、むしろ生態的事情で権力構造も異なる。背景になっている、あるいは基層というよりも基調になっている文化の違いを加えれば、比較は可能であると思う。それから、言葉の受容という点を見ると、イスラーム圏といってもアラブ化したのは中東の南半分だけである。中東のイスラーム世界を南中東と北中東に分けてもよい。南はアラブ化しているが、北の東半分はイラン的なもの、イラン系のペルシャ語を残し、西半分は、後に入って来たトルコ人が、トルコ語を話している。そして、神を

指すのにアッラーという語も使うが、同時にタンルウというトルコ語も使っている。この点でも東南アジアと比較が可能であろう。基層というと妥当ではないので、ドミナントとか基調になっている色彩が違ふとみなし、その色彩が違ふ世界の中でそれぞれのコンポーネントはどのように結び付いているのか、という視点について言えば、比較が可能である。イスラームでバサッときるのは中東でも難しい。それから、私達はしばしば「イスラーム的」と言っているが、最低でもそれは次の二つに分ける必要がある。一つは宗教としてのイスラームに基づいた諸制度や様々な行動のパターンである。もう一つは、イスラーム化した後で形成された文化の構造である。中東では、権力構造は権力の正統性と法の問題を除けば、イスラームとほとんど関係がない。例えばマムルーク(奴隷軍人)が出

てくるのはイスラームとは何も関係がない。ワジール制度という大臣制度が、集権化した国家では核になってくるのであるが、これもイスラームとは全く関係がない。しかもこれらはイスラームと権力の正統性のレベルでかろうじてつなぎとめられていたのであって、中国の科举制度のように論理的かつ整合的に、イデオロギーの体系と制度がつながるところまで進まずに近代に至り、そして崩壊してしまった。要するに、イスラーム的といってもムスリム文化が基調になっている部分と、本当にイスラーム的なものが基調になっている部分との両方があり、そして両者の層が相重なって拮がっているのである。こうした区別をすることによって、東南アジアとの比較も可能になるのではないかと思う。

上岡 鈴木さんの話を区切りにして、午前中の討議を締めくくりたい。